النظرة الحداثية لمقاصد الشريعة
(الشرفي وشحرور نموذجا)

بقلم
د/ حمزة سهايلية   أ.د/ مليكة مخلوفي
جامعة الحاج لخضر ـ باتنة 1
hamsehai@gmail.com   pr.makhloufi.malika@gmail.com



المقدمة

تهافتت الدراسات الحداثية الأكاديمية منها والحرة على البحث في مجال مقاصد الشريعة، لكن ليس بالمفهوم العميق الذي عليه علماء الإسلام، بل بمفهومهم المتنصل من كل الضوابط الشرعية معتمدين على مصطلحات مثيرة وجذابة مثل مصطلح الحداثة بما يحتويه من جدة وتجديد، ومسايرة للواقع، والإيهام بتحقيق أهداف تجديدية مغرية ذات الطابع المفعّل والمولّد لحلول المستجدات، مع ادّعاء أصحابها أنها المخرج لتطوير المجتمعات وانقاذها من التخلف الذي هو نتاج التقليد والركود والتعصب المذهبي والفكري.

فعبؤوا وشحذوا أفكار الناس عبر عناوين براقة ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب باستعمال آليات التجديد والتفعيل الفكري المقاصدي لتمرير مشاريعهم التأويلية الحداثية التي تهدف إلى تقويض التراث الأصولي والفقهي باعتباره الركن الرصين في الشريعة الإسلامية، فدخلوا من أبواب شتى وأثاروا زوابع فكرية بعضها متهافت هشيم تذروه الرياح، وبعضها ضارب في العمق يحتاج إلى جهود خبراء بالفكر الصحيح، قادرين على دحض الفكر المغشوش المقلد للفكر الغربي، مستعملين الحجة لكشف مواطن الزيف والدس والافتراء على الشريعة الإسلامية.

ومن أهم هذه المداخل التي استعملها الحداثيون في مشروع التجديد المزعوم مدخل إعمال المصلحة والمقاصد الشرعية؛ للتسلل من خلاله إلى العقول، ولأنه يُعد مجالا للمتغيرات القابلة للتكييف المكاني، وقرائن الأحوال والسياقات الحالية والزمكانية، فالاتجاه الحداثي استعمل المقاصد في تجديد الخطاب الديني انطلاقا من الانفصال عن التراث، بل انطلاقا من ضرب التراث وبيان نهاية صلاحيته وإخضاعه للتاريخ، ومن بين ما اعتمدوه في ذلك تأويل النصوص بقيادة نصر حامد أبو زيد، وفي مجال المقاصد تولى كبرها الشرفي من خلال كتابه (الإسلام بين الرسالة والتاريخ)، والذي استعمل فيه المقاصد بطريقة مغرضة خفية فلسف فيها مقصد التعبد بما يطيح بهذا المقصد تماما، ويطرحه ليحيل على مفهوم جديد لمقصد التعبد ومجال جديد للعبادات، وهو ما يكشف عن خلفية عقدية استشراقية تحمل نظرية الاتحاد والحلول والتصوف المنحرف، أما المواريث فتولى أنصبتها شحرور مناقضا صريح النصوص.

ويأتي هذا البحث في إطار الردود العلمية الممنهجة، والكثيرة التي ردت وكشفت أضاليل وجهالات هذا الفكر الدخيل، ونقضت افتراءاته، وبينت مناوراته العلمانية بما يرأب الصدع الذي يحاول أولئك الحداثيون إحداثه في الصف الإسلامي.

إشكالية البحث

إن التأويلية الحداثية للتراث عموما وفي مجال المقاصد خصوصا تطرح إشكالية عظمى تنصب على عنصر التجديد في قراءة النص الشرعي، هل هو عنصر من اختراع القراءات الحداثية المعاصرة التي حددت تقنياته ومستنداته من الفكر الغربي، أم هو عنصر من وحي الاسلام، وآلية مودعة في مناهج علماء الأصول والفروع طبقوها في بناء الفكر الإسلامي؟ ومنه : هل يمكن أن يعتبر الخطاب التجديدي المقاصدي بناء وتفعيلا لمقاصد الشريعة أم نقضا وهدما لها ؟

وبناء على هذه الإشكالية يمكن أن نطرح التساؤلات التالية:

- ما المراد بالتأويلية الحداثية وما أهدافها وما علاقتها بالاستشراق؟

- ما سبل التأصيل المقاصدي عند علماء الشريعة الإسلامية؟ وهل الجدة والمواكبة تتنافى مع التراث أم بينهما علاقة تكامل وبناء ؟

- ما مفهوم الحداثيين للمقاصد؟ وما هي منطلقاتهم وأسسهم في نظرتهم المقاصدية؟

الدراسات السابقة

في حدود اطلاعي لم أجد دراسة تناولت الفكر الحداثي من جانب المقاصد بشكل مباشر، وأغلب الدراسات التي وجدتها تعرضت للحداثة من جهة القرآن والسنة، أو الواقع والفكر، أو من جهة الرد على شبهات الحداثيين ومنها:

- كتاب: "التحريف المعاصر في الدين": لصاحبه عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني: رد فيه على ما حواه كتاب محمد شحرور " الكتاب والقرآن"، وناقش أفكاره، وتحريفاته لمعاني القرآن، وعرض نماذج من تحريفات شحرور في آيات الأحكام، وإن كانت هذه الردود من جهة وتبعد نوعا ما عن المقاصد، بينما حاولت في بحثي إبراز الجانب المقاصدي، حيث ركزت على مواجهة شحرور رياضيا لأنه يدعي الإلمام بالفكر الرياضي، وهو عنه بعيد.

- كتاب: "التأويل الحداثي للتراث (التقنيات والاستمدادات)"، لصاحبه إبراهيم بن عمر السكران: وفيه يعرض مسيرة الحداثيين في طعنهم للدين، ويبين وسائلهم، ويكشف استمداداتهم الاستشراقية، وهذا ما استفدت منه كثيرا في وجه المقابلة بين التيار الاستشراقي، والتيار الحداثي العربي.

– كتاب: "العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص": لصاحبه أحمد إدريس الطعان: تعرض في جزء من كتابه وبالتحديد في المبحث الثاني: إلى قضية المقاصد كما يتداولها الخطاب العلماني، غير أنه أكثر من أقوال الحداثيين في حين كان رده عاما دون تفصيل، وهذا ما حاولت اجتنابه في بحثي هذا، بأن يكون الرد مباشرة على القول.

أهمية وأهداف البحث: تكمن أهمية هذا البحث في الكشف عن حقيقة تمسك هؤلاء الحداثيين بالمقاصد، ومحاولة التسلل من خلالها إلى زرع بذور الشك بتأويلاتهم التي لا تمت إلى روح هذه الشريعة بصلة، كما تكمن أهمية هذا البحث في الرد على هذا الفكر المراوغ و إبطال مزاعمه، ومن ثمة يمكن تحديد أهم أهداف البحث كما يلي:

– بيان مفهوم المصلحة والمقاصد في منظور الأصوليين وإظهار أنها مسيجة بضوابط تعصم الفكر، وتحدد الأطر والمجالات التي تتحرك فيها القراءات التجديدية للخطاب الديني من غير المساس بثوابت الدين.

– إبطال مزاعم الحداثيين، ونقد أفكارهم المزعومة، والتنبيه على مواطن الخطر في قراءاتهم وتأويلاتهم المقاصدية، مع الكشف عن الخلفية الفكرية والمرجعية التي غذت عقول الحداثيين.

– توهين ونقد الفكر الدخيل وبيان عدم صموده أمام اختيارات العقل الصحيح الذي لا يخالف النقل الصريح .

– كشف ودحض دعاوى الحداثة في وسم الفكر الإسلامي بالانفصالية، وبالإفلاس والتأزم – على حد زعمهم–

– تعزيز الثقة في تراثنا تأصيلا وتفريعا ومحو الأضاليل التي يحاول الحداثيون زرعها في جسم الأمة، وخاصة شبابها الذي أصبح اليوم فريسة للقراءات الحداثية للخطاب الديني .

منهج البحث

ولتحقيق هذه الأهداف استخدمت المنهج الوصفي من خلال نقل المادة العلمية من مظانها، والمنهج التحليلي الاستنباطي عند عرض مفاهيم الحداثيين خاصة، ومن خلال تتبعي للنصوص ومحاولة تحليلها لفهم مراميها، بغية استخلاص النتائج المتعلقة بالبحث، وقد تمت معالجة مواضيع البحث وفق الخطة التالية:

خطة البحث

المبحث الأول : تحديد المصطلحات والمفاهيم

المطلب الأول : مفهوم المقاصد

المطلب الثاني : مفهوم الحداثة

المبحث الثاني: التأصيل للمقاصد بين الأصوليين والحداثيين

المطلب الأول : التأصيل المقاصدي عند الأصوليين وبيان ضوابطه

المطلب الثاني : منطلقات الفهم المقاصدي عند الحداثيين وبيان أسسه

(استخدامهم لـ " التوفيد " و " التسييس " و " الفيلولوجيا الاستشراقية في الخطاب الحداثي)

المبحث الثالث : نماذج لاستعمال المقاصد والمصالح عند الحداثيين والرد عليها

المطلب الأول : تأويلات الشرفي المقاصدية والرد عليها

المطلب الثاني: تحريف شحرور نصوص المواريث بدوال رياضية والرد عليها رياضيا

الخاتمة: بينت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث، كما أردفتها ببعض التوصيات.

المبحث الأول: تحديد المصطلحات والمفاهيم

سأتناول في هذا المبحث: أهم المصطلحات الواردة في عنوان البحث نحو مصطلح المقاصد مع التعريج على أهم مدلول يدور في فلكها، وهو المصالح، ثم إبراز العلاقة بينهما ، كما سأتعرض لمفهوم الحداثة في اللغة والاصطلاح.

المطلب الأول: مفهوم المقاصد

في هذا المطلب سأتعرض لمفهوم المقاصد في اللغة والإصلاح، خاصة وأن المقاصد تعتبر مرتكز الجميع في الاجتهاد، مع محاولة ضبط العلاقة بينها وبين أهم مدلول يقاربها وهو المصالح.

الفرع الأول: تعريف المقاصد لغة: المقاصد أصلها من الفعل الثلاثي: قصَد، يقصِد، قصْدا، ومصدره الميمي: مَقْصَدٌ، والمعلوم أن المصدر الميمي، و المصدر الأصلي يشتركان في الدلالة والمعنى، ولكن المصدر الميمي يفوق الأصلي في قوة الدلالة والتأكيد على المعنى، وأما بالكسر: مَقْصِدٌ فهو اسم المكان، وباستقراء معاجم اللغة نجد للكلمة عدة معاني منها: الاعتماد والأم، واستقامة الطريق، والقرب، والعدل، والتوسط وعدم الإفراط، والكسر والاكتناز، والذي له علاقة بالمعنى الاصطلاحي لكلمة مقاصد هو المعنى الأول، ويرجع ابن فارس أصل الكلمة إلى أصول ثلاثة:

الأصل الأول: إتيان الشيء وأَمِّهِ، والأم هو التوجه والعزم يقال : هذا قصدي، أو مقصدي، أي هذا ما عزمت عليه وأردته، أو ما أريد أن آتيه، فيقال: أَقْصَدَهُ السَّهْمُ إذا أصابه فقُتل مكانه، وكأنه قيل ذلك لأنه لم يحد عنه.

الأصل الثاني: الكسر والانكسار، يقال: قَصَدْتُ الشَّيْءَ كَسَرْتُهُ. وَالْقِصْدَةُ: الْقِطْعَةُ مِنَ الشَّيْءِ إِذَا تَكَسَّرَ، وَالْجَمْعُ قِصَدٌ. وَمِنْهُ قِصَدُ الرِّمَاحِ. وَرُمْحٌ قَصِدٌ، وَقَدِ انْقَصَدَ. إذا

تكسر، قَالَ قيس بْن الخطيم الأنصاري:

تَرَى قِصَدَ الْمُرَّانِ تُلْقَى كَأَنَّهَا ... تَذَرُّعُ خِرْصَانٍ بِأَيْدِي الشَّوَاطِبِ

الأصل الثالث: الاكتناز في الشيء، يقال: النَّاقَةُ الْقَصِيدُ: الْمُكْتَنِزَةُ الْمُمْتَلِئَةُ لَحْمًا، قَالَ الْأَعْشَى: قَطَعْتُ وَصَاحِبِي سُرُحٌ كِنَازٌ ... كَرُكْنِ الرَّعْنِ ذِعْلِبَةٌ قَصِيدُ [1]

أما الأصل الأول: (الاعتماد، والعزم، والأم وإتيان الشيء)، فهو الذي له علاقة بمفهوم المقاصد اصطلاحا، وأما الأصل الثاني: (الانكسار) فلا علاقة له بالمقاصد الشرعية إلا من جهة أن فيها كسر للمقاصد الحداثية الوهمية و المغلوطة، والأصل الثالث: (الاكتناز) وما ينضح منه من معاني الامتلاء الذي يوحي بالقيمة والوزن والاعتبار التي هي قوام المقاصد، كما سيتضح ذلك أكثر في التعريف الاصطلاحي.

الفرع الثاني: تعريف المقاصد اصطلاحا

مقاصد الشريعة مما درج عليه الاستعمال منذ القديم، وإن كان بألفاظ مختلفة المبنى متفقة المعنى منها: المعاني والمصالح، السبب والعلة، الغايات والأغراض، والحكمة والمناسبة، والمراد، والعبرة، والفائدة والثمرة، ولكن الذي استقر عليه الأمر خاصة بعد الشاطبي هو لفظة: "المقاصد"، مع أن الأوائل - وحسب رأي أغلب الباحثين المعاصرين- [2] لم يضعوا لها تعريفا محددا حتى الشاطبي نفسه، وما أراه حول هذه النقطة بالذات أنهم لم يضبطوا لها تعريفا، ولكنهم عَرَفُوا المقاصد وتحدثوا عنها ومن بين أقوالهم في ذلك:

(1) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط1399هـ/1979م، ج5، ص 95.

(2) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعي ، اليوبي، ص 33. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الريسوني، ص17. علم مقاصد الشريعة، نورالدين الخادمي، ص 14.

يقول الجويني: « ومن أمعن النظر ووفاه حقه تبين أن الغرض من التيمم إدامة الدربة في إقامة وظيفة الطهارة »[1]

ويقول الغزالي: « إذ عرف من دأب الشرع اتباع المعاني» [2]، بل نجد في أقوال أخرى لهم اقترابا نسبيا من تعريف المقاصد، حتى أن المحدثين استلوا كثيرا من عباراتهم وهم يُعَرِّفُونَ المقاصد، نذكر منها ما يلي:

يقول الغزالي: « لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وماهم»[3]ويقول الآمدي: «المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد.»[4] ويقول العز بن عبد السلام : « ومعظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها»[5]

يقول الشاطبي: « الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخر هي **معانيها**، وهي المصالح

---

(1) البرهان في أصول الفقه، الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد ، ت: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط1، 1418 هـ / 1997 م، ج2،ص75.

(2) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ت: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد بغداد، ط1، 1390ه/ 1971م،ص198.

(3) المستصفى، الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413ه - 1993م ، ص 174.

(4) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي ، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان، ج3، ص271.

(5) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام أبو محمد عز الدين عبد العزيز ، مكتبة الكليات الأزهرية –القاهرة ، ط ج ، 1414 هـ / 1991 م ، ج1، ص8.



التي شرعت لأجلها. »(1)

كما يقول الشاطبي أيضا: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني:أن تكون حاجية، والثالث:أن تكون تحسينية.»(2)

وأما المحدثون فصاغوا حدودا لها لم تخرج في مجملها عما قصده القدامى، ولعل الطاهر بن عاشور يُعد أول من أعطى لها تعريفا اصطلاحيا عندما قسمها إلى مقاصد عامة وأخرى خاصة فقال في تعريف المقاصد العامة: «مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتُها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحِكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.»(3)، وقال في تعريف المقاصد الخاصة: «هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرّفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهُم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أُسِّس لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالاً عن غفلة أو عن استزلال هوًى وباطِل شهوةٍ. ويدخل في ذلك كلُّ حكمة رُوعيت في تشريع أحكام تصرّفات الناس، مثل قصد التوثّق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق.»(4)

---

(1) الموافقات، الشاطبي ، ت: أبو عبيدة مشهور ، دار ابن عفان، ط1 ،1997م، ج3، ص120.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص17.

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور محمد الطاهر، ت: محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط، 1425 هـ / 2004 م، ج3، ص165.

(4) مقاصد الشريعة الاسلامية، ابن عاشور، ج3، ص402.

وعرفها علال الفاسي:«المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها.»[1]

وجاءت بعد ذلك تعريفات الكثير من المعاصرين، لكنها لم تخرج في مجملها عن التعريفين السابقين، ومن أهمها: تعريف اليوبي: «هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموما و خصوصا، من أجل تحقيق مصالح العباد»[2]، وما يؤحذ على هذا التعريف تصريحه بمطلق مصالح العباد، وهذا ما قد يكون مبررا للحداثيين من اعتبار مطلق المصلحة دون تقييدها، وكان الأجدر به أن يحدد صفتها أنها مصالح العباد الدنيوية والأخروية؛ حتى لا تتجارى أهواء الناس في اقتصار المصالح على الدنيوية وإهمال الأخروية، وقد ألمح إلى هذا الشاطبي لما نبّه على أن المصالح الدنيوية المعتبرة شرعا هي التي تؤسس للمصالح الأخروية، إذْ يقول الشاطبي: « والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية.» [3]

الفرع الثالث: علاقة المقاصد بالمصالح

يدور في فلك المقاصد عدة مصطلحات نحو "الحكمة"، و"العلة"، و"المصلحة"، وما يعنينا في بحثنا: مصطلح المصلحة.

أولا: تعريف المصلحة لغة:

جاء عن ابن فارس قوله: « (صَلَحَ) الصَّادُ وَاللَّامُ وَالْحَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى خِلَافِ الْفَسَادِ. يُقَالُ: صَلُحَ الشَّيْءُ، يَصْلُحُ صَلَاحًا. وَيُقَالُ: صَلَحَ بِفَتْحِ اللَّامِ. وَحَكَى

(1) مقاصد الشريعة ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط5 ، 1993م، ص7.
(2) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعيد اليوبي، دار الهجرة، ط1، 1998م، ص37.
(3) الموافقات، الشاطبي، ج2، ص63.

ابْنُ السِّكِّيتِ صَلَحَ وَصَلُحَ. وَيُقَالُ: صَلَحَ صُلُوحًا، قَالَ: كَيْفَ بِأَطْرَافِي إِذَا مَا شَتَمْتَنِي ... وَمَا بَعْدَ شَتْمِ الْوَالِدَيْنِ صُلُوحُ.» [1]

وقال الفيومي:«صَلَحَ وَأَصْلَحَ أَتَى بِالصَّلَاحِ وَهُوَ الْخَيْرُ وَالصَّوَابُ وَفِي الْأَمْرِ مَصْلَحَةٌ أَيْ خَيْرٌ وَالْجَمْعُ الْمَصَالِحُ.»[2]

وعليه فالمصلحة لغة تدور حول الخير والمنفعة، والصلاح الذي هو دوما خلاف الفساد مطلقا، وقد جاء هذا المعنى في قوله تعالى: **﴿جَنَّٰتُ عَدۡنٖ يَدۡخُلُونَهَا وَمَن صَلَحَ مِنۡ ءَابَآئِهِمۡ وَأَزۡوَٰجِهِمۡ وَذُرِّيَّٰتِهِمۡۖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَدۡخُلُونَ عَلَيۡهِم مِّن كُلِّ بَابٖ﴾[الرعد:23]**

وَقَالَ رَسُولُ اللَّه – :«**أَلاَ وَإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً: إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، أَلاَ وَهِيَ القَلْبُ**» [3]

ثانيا: تعريف المصلحة اصطلاحا:

نورد بعض التعاريف الاصطلاحية للمصلحة

التعريف الأول: للغزالي: « أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن

جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع.»[4]

(1) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس أحمد ، ج3، ص303.
(2) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي أحمد بن محمد بن علي، المكتبة العلمية – بيروت، ج1، ص345.
(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه، رقم52، ج1، ص20.
(4) المستصفى، الغزالي أبو حامد، ص174.

واضح أن الغزالي أعطى تعريفا لمطلق المصلحة، وأبان أن الأصل فيها ما يحقق منفعة، ويدفع مضرة، وإن صدرت من الخلق، لكن سرعان ما خصص طبيعة المصلحة المرادة شرعا، وصرح أنها المصلحة التي يقصدها الشرع، وبالتالي فمصدر إقامة المصالح وتحديدها هو الشارع لا المكلف، وهو بذلك يستبعد المصالح القائمة على الهوى، ونجد هذا المعنى مؤكدا في قول الشاطبي: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا .»[1]

التعريف الثاني: للعز بن عبد السلام: « المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها. والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها، وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية.»[2]

فالعز يتحدث عن مطلق المصلحة وأسبابها دنيوية كانت، أو أخروية، وواضح أن حديثه هو بيان لأنواع المصالح، وليس تعريفا لها.

أما المعاصرون فنورد تعريفين من تعريفاتهم أيضا

التعريف الأول:للطاهر بن عاشور:«هي وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع منه دائماً أو غالباً للجمهور أو للآحاد.»[3]، وهو تعريف عام أقرب إلى المعنى اللغوي منه إلى المعنى الاصطلاحي الشرعي، ولم يحدد فيه مصدر الصلاح والنفع.

التعريف الثاني: للبوطي: « هي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم، ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها.»[4]،

---

(1) الموافقات، الشاطبي، ج2، ص63.

(2) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، ج1، ص12.

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ج3، ص 200.

(4) ضوابط المصلحة، البوطي، مؤسسة الرسالة، ص23.

وهو تعريف لم يخرج عما وطده الغزالي، ولكنه أكثر ضبطا مما أورده ابن عاشور؛ لأنه قيد المصلحة بمقصود الشرع ممثلا في حفظ الكليات والضرورات الخمس.

إن المتأمل في المصالح والمفاسد يجد اختلافا كبيرا في تحديدها والوقوف عليها، وبغض النظر عما يترتب على هذا الاختلاف من تمسك بالشرع أو تسيب للهوى والنزعات الذاتية، فإننا يجب أن ننطلق من أن كل مصلحة دنيوية، أو أخروية، فردية أو جماعية، يجب أن تخضع لميزان الشرع، وهو أهم ضابط للمصلحة، ولو خضعت لمقاييس الأشخاص لاضطربت القيم، وتضاربت الأفعال؛ للاختلاف البين في المعتقدات والقناعات، وبناء على هذا، فمهما حاولت الاتجاهات المعاصرة كالعلمانية، والحداثية اختراع المسميات الجذابة للتنصل من أحكام الشرع فمحكوم عليها مسبقا بالفشل؛ لأنه لا يمكن لأي مسلم التخلي عن ضوابط الشرع، والانسياب وراء الشعارات البراقة البعيدة عن معتقداته، فالمصلحة الشرعية لا تحصرها الدنيا ولا تتوقف عند حدود اللذات والشهوات فقط، بل تتعدى ذلك إلى مجموع الأمرين الدنيا والآخرة، وقد قرر ذلك الشاطبي بقوله: « إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا.»[1]

ثالثا: العلاقة بين المقاصد والمصالح

لما كانت مقاصد الشارع تدور حول تحقيق مصالح العباد من غير نفع يعود إليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا؛ لأنه كامل بذاته، ولما كانت المصلحة توحي بالنفع والانتفاع، فالأنسب أن نقول: "مقاصد الشارع"، ونعني بذلك ما يتحقق عن ذلك المقصد من المصلحة التي هي ثمرة المقصد، وبالتالي تكون المصلحة مضمرة في المقصد حتى لا نتوهم أن شيئا منها يعود إلى الشارع، ومن هذا المنظور فإن المصلحة إذا أضيفت إلى الشارع فهي المقصد، وإذا أضيفت إلى العبد فهي منفعته وصلاحه ومثال ذلك :

(1) الموافقات ، الشاطبي، ج2، ص9.

قوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾[البقرة:185] ، فالمقصد الشرعي في هذه الآية هو إرادة اليسر من الله لعباده وعدم إرادة العسر بحال من الأحوال، وهذا المقصد الشرعي هو نفسه المصلحة الشرعية؛ إذ لا فرق بين الأمرين بالنسبة لله تعالى، فهنا (المقصد الشرعي = المصلحة الشرعية)، أما مصلحة العبد في ذلك فهي في حالة المرض أو السفر مثلا عندما يمتثل معنى الآية فيفطر تخفيفا عليه فهنا مصلحة العبد من جراء تطبيق هذا المقصد الشرعي، واللطيفة في هذا المعنى أن هذه الرخصة ليست لغير المريض والمسافر، كأصحاب المهن الشاقة، الذين تلحقهم مشقة تفوق أضعافا مشقة المسافر والمريض، وهذا يعني أن الشارع هو الذي يحدد مصالح المقاصد، وليست أهواء الأفراد والجماعات فهو خلقهم وهو أدرى بمصالحهم. ومثال ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾[البقرة:183]، المقصد الشرعي تحقيق التقوى للصائم والمصلحة الشرعية نفسها، ولكن مصلحة العبد في ذلك حصول التقوى له فيستقيم حاله.

وبناء على ذلك فمصلحة العبد هي ذات المنفعة التي تحصل لصاحبها، أو ذات الفعل الذي فيه الصلاح، أما المقصد فهو إرادة تحقق هذه المنفعة، ومنه فالمصلحة ما يتحقق، والمقصد ما يراد أن يتحقق.

المطلب الثاني: مفهوم الحداثة

في هذا المطلب سأتعرض لمفهوم الحداثة في اللغة والإصلاح، مع الإطلالة على الإتجاه العربي الحداثي.

الفرع الأول : تعريف الحداثة لغة

الأصل الفعل الثلاثي: (حدث)، قال الفيومي: « حَدَثَ الشَّيْءُ حُدُوثًا مِنْ بَابِ قَعَدَ تَجَدَّدَ وُجُودُهُ فَهُوَ حَادِثٌ وَحَدِيثٌ وَمِنْهُ يُقَالُ حَدَثَ بِهِ عَيْبٌ إذَا تَجَدَّدَ وَكَانَ مَعْدُومًا قَبْلَ

ذَلِكَ وَيَتَعَدَّى بِالْأَلِفِ فَيُقَالُ أَحْدَثْتُهُ وَمِنْهُ مُحْدَثَاتُ الْأُمُورِ وَهِيَ الَّتِي ابْتَدَعَهَا أَهْلُ الْأَهْوَاءِ. »[1]

وقال ابن منظور: « حَدَثَ الشيءُ يَحْدُثُ حُدُوثاً وحَداثةً: الحَدِيثُ: نقيضُ الْقَدِيمِ، وأَحْدَثه هُوَ، فَهُوَ مُحْدَثٌ وحَديث»[2]، وما يلاحظ من التعاريف اللغوية أن الحداثة تشمل كل جديد، أو كل خروج عن القديم إيجابا أو سلبا، وهو مفهوم لغويا لا يحمل في طياته ما يريب.

الفرع الثاني : تعريف الحداثة اصطلاحا

الحداثة في زماننا صارت مصطلحا قائما بذاته يعني: تيارا مذهبيا فكريا نشأ في الغرب على أنقاض الصراع بين الكنيسة ودعاة التحرر من سيطرة الكنيسة ورجالها، وهي في نظر أصحابها تبنى على تدمير النظم القديمة وإعطاء العقل المكانة الأولى والوحيدة، وهو وحده الفيصل، ومن ثم لا اعتراف إلا بما يبنيه العقل من تكنولوجيا وتقدم وغيرها، وأول ثورة لهم كانت ضد قيمهم الدينية التي تحد من نشاط العقل، وتمجد رجل الكنيسة الذي بيده صكوك الغفران، وقد كثرت التعريفات للحداثة من أصحابها، ولعل "آلان تورين" وهو يتحدث عن مفهوم الحداثة يعطي تصورا شاملا لها، مفاده التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله، وأنه من الضروري وجود توافق وثيق بين منتوجات العلم والتكنولوجيا والإدارة، وتنظيم المجتمع من خلال القوانين بين الحياة الشخصية التي تحفزها المصلحة، وإرادة التحرر من كل الإكراهات، ويرتكز هذا التوافق على " انتصار العقل "[3]، فالتيار الحداثي ينطلق من القطيعة الجذرية مع الماضي بكل ما يحمل من قيم ومبادئ وتراث

---

(1) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي، ج1، ص124.

(2) لسان العرب، ابن منظور، ج2، ص 131.

(3) ينظر: نقد الحداثة، آلان تورين، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ص 19.

علمي وحضاري مرتكزا على العقلانية والذاتية، مكتسحا كل المفاهيم أدبية كانت، أو فلسفية، أو سياسية، أو اقتصادية، أو ثقافية وغيرها، ويمكن بذلك أن أصوغ لمصطلح الحداثة تعريفا كما يلي: « **هي تيار فكري معاصر ثائر على كل قديم بدعوى التجديد والمواكبة ظاهرا، وأما باطنا فهو في الغالب امتداد للفكر الفيلولوجي الاستشراقي المناهض للدين الإسلامي** » وباختصار: «**الحداثة نقض للوحي والنص، وتمجيد للعقل وانسلاخ من الدين** » والسؤال المطروح كيف انتقلت الحداثة إلى واقعنا العربي الإسلامي؟ هل يعود ذلك إلى وَلَع المغلوب بتقليد الغالب؟! أم هو الفرصة المواتية للبعض للتنصل من أحكام الدين والسير وراء الشهوات والملذات؟ لقد صدق رسول الله – حين قال: **«لَتَتَّبِعُنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شِبْرًا بِشِبْرٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّى لَوْ سَلَكُوا جُحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكْتُمُوهُ»، قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ: اليَهُودَ، وَالنَّصَارَى قَالَ: «فَمَنْ»**[1] .

إن الاتجاه الحداثي العربي انطلق من منطلقات الغرب فراح يحارب الإسلام، ويصادر أحكامه بكل استهتار وزيغ، كما يقرر أحد زعمائهم محمد الطالبي:« الانسلاخسلامية اختيار لتأسيس الحداثة على أساس الانسلاخ من الإسلام، تارة بطريقة صريحة مكشوفة من طرف البعض، وتارة أخرى بطريقة مقنعة بهتانية خفية من طرف البعض الآخر»[2]، ثم سمى بعضَهم: الجزائري مالك شبال، والفرنسي من أصل قبائلي محمد أركون، والتونسي عبد المجيد الشرفي الذي نصحه أستاذه محمد الطالبي في ثنايا حديثه أن يعلن كفره [3] ، ونضيف نحن بعض الأسماء؛ لأن الساحة صارت تعج بهم: المغربي محمد عابد الجابري، والسوري محمد شحرور، والمصري نصر حامد أبو زيد، وغيرهم كثير.

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني اسرائيل، رقم: 3456 ، 169/4.

(2) ليطمئن قلبي، محمد الطالبي، دار سيراس للنشر، تونس، 2007م، ص 33.

(3) المرجع نفسه، ص 43.

المبحث الثاني: التأصيل للمقاصد بين الأصوليين والحداثيين

في هذا المبحث سأتناول: التأصيل المقاصدي عند الأصوليين، مع عرض أبرز ضوابط المقاصد، كما سأتناول منطلقات وأسس الفهم المقاصدي عند الحداثيين.

المطلب الأول: التأصيل المقاصدي عند الأصوليين وبيان ضوابطه

سأتعرض فيه إلى التأصيل المقاصدي عند الأصوليين من القرآن والسنة وعمل الصحابة والتابعين مع الوقوف على أهم ضوابط المقاصد التي تعصم الفكر الاجتهادي.

الفرع الأول : التأصيل المقاصدي عند الأصوليين

إن الالتفات إلى المقاصد في القرآن والسنة، وفي فعل الصحابة والتابعين، واجتهادات المجتهدين يعد من المسلمات وليس دخيلا على الأمة، أو مستحدثا جرت به الأقلام، ونعرج على بعض النماذج لإمكان إدراك الفرق بين النظرة الشرعية لمقاصد الشريعة، والنظرة الحداثية:

أولا: القرآن :

1- قوله تعالى: ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴾**[الذاريات:56]:** الآية تشير إلى مقصد العبادة من الخلق حتى لا يتيهوا في أوحال الماديات وينحرفوا عن الصراط المستقيم فيهلكوا في الدنيا والآخرة.

2- قوله تعالى: ﴿ **يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ** ﴾ **[البقرة:185]**. تقرر الآية مقصد إرادة اليسر وعدم إرادة العسر من الله تعالى رأفة ورحمة بعباده.

3- قوله تعالى: ﴿**رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا** ﴾[النساء:165]

المقصد: إقامة الحجة على الناس يوم القيامة

4- وقوله تعالى: ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾[المائدة:6] ، المقصد: الحرج مرفوع والطهارة والنعمة مقصودتان

ثانيا: السنة

1- قوله -: «**إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشِرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ**» (1) من المقاصد في الحديث:مقصد التيسير، ومقصد منع التشدد، ومقصد العمل وعدم التواكل.

2- وقوله -: « عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: اطَّلَعَ رَجُلٌ مِنْ جُحْرٍ فِي حُجَرِ النَّبِيِّ - ، وَمَعَ النَّبِيِّ - مِدْرًى يَحُكُّ بِهِ رَأْسَهُ، فَقَالَ: «**لَوْ أَعْلَمُ أَنَّكَ تَنْظُرُ، لَطَعَنْتُ بِهِ فِي عَيْنِكَ، إِنَّمَا جُعِلَ الِاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ البَصَرِ**» (2)، والمقصد في الحديث: عدم هتك حرمات البيوت،وأنها مصونة بحفظ البصر.

3- قَال رسول الله -: « **إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا.**»(3) المقصد في الحديث: أن النهي ليس دائما، بل هو لظرف خاص تعلق بالدافة الذين وفدوا على المدينة وكانوا فقراء.

تعتبر هذه لمحة خاطفة عن بعض مقاصد القرآن والسنة على سبيل المثال لا الحصر، وإلا فقد قال ابن القيم: «والقرآن وسنة رسول الله مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: الدين يسر، رقم: 39 ، ج1، ص 16.

(2) أخرجه البخاري ، كتاب: الإستئذان ، باب: الإستئذان من أجل البصر، رقم: 6241، ج8، ص 54.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب: الأضاحي ، باب: بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي ....، رقم: 1971، ج3، ص 1561.

والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة» [1]. ونستشف من هذا العدد الهائل من المواضع في الكتاب والسنة أن الشريعة الإسلامية مبناها على المقاصد التي لا يتم تحقيقها إلا بمراعاة الجدة والتجديد والتفعيل للسياقات، ومراعاة الأحوال والعلل والأهداف، وعوامل الزمان والمكان وقرائن الأحوال، وهذه أمور مرعية منذ نزول الخطاب الشرعي ولا تحتاج إلى من يوهمنا بالجدة والتجديد.

ثالثا: الصحابة و التابعون : إن اتساع رقعة الدولة الإسلامية أدى إلى تداخل العادات وتلاقح الحضارات مما فتح بابا للعديد من النوازل، ونذكر فيما يلي: بعض النماذج التي استعمل فيها الصحابة والتابعون مقاصد الشريعة لمعرفة الحكم الشرعي لهذه المستجدات والنوازل، وذلك لإمكانية تقييم النظرة الحداثية لمقاصد الشرعية، وإدراك بعدها عن فهم الشريعة.

1- جمع القرآن وكتابته في خلافة أبي بكر الصديق، عندما استشهد الكثير من القراء والحفظة في حروب الردة، فخشوا أن يضيع القرآن بموت هؤلاء الرجال، فقرروا هذا الجمع لمقصد حفظ دستور الأمة ومنهجها الرباني.

2- عدم توزيع الأراضي المفتوحة على المقاتلين، في خلافة عمر بن الخطاب -، لمقصد: استغلال هذه الأراضي لصالح المسلمين عامة وليس خاصة، مع أنها كانت توزع عليهم قبل ذلك.

3- التقاط ضالة الإبل والتعريف بها وبيعها، ليعطى ثمنها لصاحبها عند حضوره، وهذا في خلافة عثمان - مع أن الأمر كان يختلف في زمن النبي - حيث تترك سائبة حتى

(1) مفتاح دار السعادة، ابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، ص22.

يظهر صاحبها لقوة الوازع الديني عند الناس، أما وقد اختلف حال الناس بعد ذلك فهذا البيع أحفظ لها ولصاحبها، والمقصد من فعل عثمان : حفظ الحقوق وضمان المُتلفات. [1]

الفرع الثاني: ضوابط المقاصد

التفت الأصوليون، وبخاصة المعاصرون إلى ضرورة تحديد ضوابط المقاصد، والمصالح بكل دقة حتى لا تكون عرضة لتلاعب الدخلاء، وحتى لا توظف المقاصد توظيفا مغرضا فتصبح آلة لمحاربة الدين ونقض عراه. وأهم هذه الضوابط:

1- فهم مقاصد الشارع على كمالها: إن الخطأ في فهم المقصد الشرعي وتحديده له عاقبة وخيمة؛ لأن الخطأ سيؤدي لا محالة إلى العبث في ثوابت الشريعة وأحكامها، وهذا الفهم يحصل باستقراء كليات الشريعة وتتبع المصالح التي دعت إليها وليس وليد لحظة عابرة تُوهم صاحبها أنه اكتشف مقصدا، وهذا لا يتأتى إلا لمن حصلت له ملكة واسعة فقهية اجتهادية، يقول الشاطبي: « إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.» [2]

ولم يقل أحد من الأصوليين أن المقاصد لوحدها تشكل منهجا لاستنباط الأحكام الشرعية، كما يدعي الحداثيون، بل إن هذا المنهج يكتمل بتوفر عناصر أخرى ليست أقل أهمية كمعرفة اللغة العربية والتضلع فيها، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، والنظر في مآلات الأحكام، وغير ذلك ... يقول الشاطبي: « الشريعة عربية، وإذا كانت عربية؛ فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم.» [3]

2- مجرد الأوامر والنواهي الإبتدائية التصريحية

---

(1) ينظر تعليل الأحكام، مصطفى شلبي، مطبعة الأزهر، ص 35- 40.

(2) الموافقات، الشاطبي، ج5، ص41.

(3) الموافقات، الشاطبي، ج5، ص53.

إن الأمر والنهي الصريحين يدلان دلالة مباشرة على أن قصد الشارع هو امتثالهما، لا كما يفعل الحداثيون من إبطال الأوامر والنواهي وتعطيل النصوص يقول الشاطبي: « فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمرا لاقتضائه الفعل؛ فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتض لنفي الفعل أو الكف عنه؛ فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده؛ فهذا وجه ظاهر عام لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى علة، ولمن اعتبر العلل والمصالح، وهو الأصل الشرعي.» (1)

3- عدم تعارض الجزئيات مع الكليات:

إن الكليات في الشريعة، إنما تم استقراؤها من الجزئيات، يقول الشاطبي: « إن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها؛ فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات؛ فإذا الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به.» (2)

وهكذا جزئيات الشريعة تجمعها كلياتها التي قوامها قصد الشارع، ومن هنا لا نتصور تعارضا بينهما، فيحدث أن يتشبث البعض بالكليات رافضين الجزئيات كما يفعل الحداثيون، يقول الشاطبي: « فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض، ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي أو توهم المخالفة له. » (3)

وإلا فإن أي تعارض بين الجزئي والكلي مؤداه ضياع مقاصد الشريعة ولذلك يقول

(1) المصدر نفسه، ج3، ص134.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص175.

(3) المصدر نفسه.

الشاطبي: « ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك الجزئي كذلك أيضا؛ فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة. »(1)

فالمقاصد العامة، أو الكلية معان نظرية تتجسد في مواقع الوجود عن طريق المقاصد الجزئية، فهي أجزاؤها التي تتركب منها، ولكن هذه المعاني والمقاصد الجزئية تعتمد على العلة المؤثرة التي هي عمدة القياس، وهو أمر لا يتأتى إلا بحيازة رتبة الاجتهاد المُسيّج بشروط معتبرة استعصت على الكثير من المحدثين فنادوا بتخطي المقاصد الجزئية بدعوى الاعتماد على الأهم، وهو المقاصد عموما، حتى يفسحوا المجال لأنفسهم مع فقدانهم أهلية الاجتهاد بإغراء الناس بمصطلحات براقة خادعة، وهو أمر مرفوض لأن الكلي لا يُتحصل عليه إلا من جُمَاعِ أجزائه.

3- الوصول إلى المقاصد يكون عن طريق استقراء النصوص الشرعية وليس استقراء الواقع

إن الذي يبحث عن المقاصد عليه أن يستقرئ نصوص الشريعة لا أن ينقب في واقع الناس فيأتي بمقاصد ومصالح وهمية، يقول الشاطبي: «والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره »(2) ، ويقول محمد الطاهر بن عاشور: «واستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطةٌ بحكمٍ وعللٍ راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد »(3)

(1) المصدر نفسه.

(2)الموافقات، الشاطبي، ج2، ص 12.

(3) مقاصد الشريعة الاسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، 3/37.

المطلب الثاني: منطلقات الفهم المقاصدي عند الحداثيين وبيان أسسه

سأتعرض فيه إلى فهم الحداثيين للمقاصد، والتركيز على المنطلقات والأسس التي اعتمدوها في تأويلاتهم ونظرتهم.

الفرع الأول: الفهم المقاصدي عند الحداثيين

بدأ الحداثيون معركتهم بالثورة على تراث الأمة كله، حتى أنهم اعتبروا القرآن مجرد نص تاريخي محكوم بزمانه لا يتجاوزه وهذا ما عبروا عنه بمصطلح التاريخانية [1]، وصبّ هؤلاء جَامّ غضبهم على دينهم بكل تهور وجهالة، وهذه بعض أقوالهم:

- يقول محمد أركون: (إن المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية سوف تُتَلقى بصفتها تعابير أدبية، أي تعابير مُحوّرة عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية يمكن فقط للتحليل التاريخي -والسوسيولوجي والبسيكولوجي- واللغوي أن يعريها ويكشفها)[2] أين نصنف هذا الكلام ؟ أليس هذا هو جدال كفار قريش؟ قال الله تعالى : ﴿ **حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ** ﴾[الأنعام:25]

- يقول الجابري: «اللغة والعقيدة والشريعة والسياسة، في الماضي والحاضر، تلك هي العناصر الرئيسية التي تتكون منها المرجعية التراثية التي قلنا: إنه لا سبيل إلى تجديد العقل العربي إلا بالتحرر منها.»[3]

---

(1) يسميهم صاحب كتاب جهالات وأضاليل :جماعة الإيّة والويّ(الإبستمولوجية، الإسلاموي، الماضوي، الفيمونولوجي...) واعتبرها أسلوب صبياني رفيع في التنفخ، ص17، 18.

(2) الفكر الاسلامي قراءة علمية، محمدأركون، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996م، ص191 .

(3) بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1986م، ص 572.

أليس هذا كلاما يدعو إلى التنصل من الدين، يريدنا الجابري أن نتحرر من عقيدتنا؛ ليبث فينا خزعبلاته، وأراجيف أسياده الغربيين.

وعموما لما خسر الحداثيون معركة التاريخانية[1]؛ غيروا استراتيجيتهم، واتجهوا إلى قيادة المعركة من الداخل فرفعوا شعار" المقاصد والمصالح"، وراحوا يؤسسون لنظرية المقاصد بمفهوم مغاير لما أصل له علماء الإسلام، ويبنون أسسهم الواهية، ومن ذلك قول عبد المجيد الشرفي: « ضرورة التخلص من التعلق المَرَضي بحرفية النصوص، ولا سيما النص القرآني، وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سن التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع الحديث، ويتعين تبعا لذلك الإعراض عن النظرة الفقهية إلى الدين..» [2] ، ويبدو أن المقاصد عند الحداثيين مجرد كلمة خالية من الضوابط والجدية، يقول أحمد إدريس: « لو راعى العلمانيون نظام المقاصد وقواعدها وقوانينها لما خرجوا بارتجالات عبثية ينسبونها إلى دين الله عز وجل.» [3]

الفرع الثاني: منطلقات وأسس الحداثيين

1- تحريك البنية إلى الداخل

يقول حسن حنفي: « وتعني تحريك البنية، هز البنية القديمة التي تم تثبيتها في عصر الشروح والملخصات والتي استقرت وأصبحت هي بنية علم أصول الفقه ذاته، فقد توقفت بعدها.» [4]، وجسد هذا التحريك في مشروع "التراث والتجديد" الذي يهدف إلى إنهاء مرحلة النصوص وشروحاته المسؤولة عن التخلف والتقليد – على حد زعمه

---

(1) أصلها التاريخية، وهي مصطلح فلسفي غربي يعني: أن كل شيء محجوز في دائرة تاريخه، وكل الحقائق تتطور مع التاريخ، حتى الدين والأخلاق، نفيا منهم للثوابت.

(2) لَبِنات، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر، تونس، ص 162.

(3) العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد إدريس الطعان، دار ابن حزم ، ط1، 2007م، ص 406.

(4) من النص إلى الواقع، حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2004م، ج1، ص 308.

– فاستعملوا لذلك عدة مصطلحات نحو: " تبديل البنية "، أو " البنية البديلة "، ولكن لما كانت هذه المصطلحات تفضح مخططاتهم استبدلوها بمصطلحات أخف ليتستروا من ورائها للوصول إلى أهدافهم نحو: " تعديل البنية " والدليل على ذلك قوله: « فإنه حكم قيمة وإن كان أيضا وصفا لواقع ، فقد وضع أهل السنة أصولا جامدة ممثلة في الأدلة الشرعية الأربعة ومنطق محكم للألفاظ إلى تعيين خماسي محكم لأحكام التكاليف.» (1) أهذا تعديل أم تمييع؟ فها هو حسن حنفي يؤكد مرة أخرى تهميشه للنص، فيقول: «فإذا كان ترتيب القدماء ترتيبا تنازليا من النص إلى الواقع فإن ترتيب المحدثين تصاعدي من الواقع إلى النص، فالعقل بقدرته على الاستدلال هو الأصل الأول في التشريع للواقع المعاش ..فإن استعصى على العقل الاستدلال .. يمكن حينئذ الاهتداء بالنص لَعَلّه يعطي حدسا أو رؤية تفيد في استدلال العقل على المصالح العامة.»(2)

فالعقل عند الحداثيين في الرتبة الأولى ويأتي النص بعده وبصيغة تمريضية مشككة في قدرة وفاعلية النص، إذ قال: لعلّه يعطي حدسا أو رؤية تفيد في الاستدلال، وبعد هذا التشكيك ينتقل إلى إلغاء النص تماما فيقول: « التجارب الإنسانية التي يعيشها المسلمون في هذا العصر بأزماته وتحدياته تحتم أن يكون العقل هو المصدر الأول من مصادر التشريع من أجل تشجيع الأمة على الاجتهاد وحتى لا يحجب النص بين العقل والواقع فيضيع الواقع في سوء فهم النص لغة أو تنزيلا أو نسخا.» (3)

ألا يعتبر هذا تصريحا مفضوحا يدل على علمانية سافرة يحاول أصحابها تجريد المسلمين من ثوابت عقائدهم الصحيحة التي تقضي بقداسة الوحي (النص)، هو

(1) المرجع نفسه، ج1، ص 309.
(2) المرجع نفسه، ج2، ص 119.
(3) المرجع نفسه، ج2، ص 124.

يُصدّر العقل على النص مخافة ضياع الواقع، وهو في الحقيقة هلاك للواقع؛ لأنه سيصبح واقعا مهوسا بالانحلال والتفسخ والبعد عن القيم الأخلاقية بدعوى العصرنة.

2- التنويه بمطلق المقاصد والمصالح: لـمّا وجد الحداثيون أنفسهم محاصرين بعلم أصول الفقه ومباحثه العميقة من دلالات الألفاظ إلى مصادر الاستدلال وقواعده المنضبطة، راحوا يشيدون بنظرية المقاصد، وظنوا أنها ستكون طَوْعَ أهوائهم، ولكن على الرغم من كثرة أقوالهم حول أهمية المقاصد والمصالح إلا أنهم لم يعطوا لها تعريفا، ولم يحددوا لها ضوابط، بل تركوها مصطلحات فضفاضة بلا تأصيل ليسهل عليهم تداولها بالكيفيات التي يريدون ومن الأخطاء التي وقعوا فيها:

أ- تقديمهم المصلحة على النص، وأي مصلحة وإن كانت وهمية، فالمصلحة عندهم متغيرة حسب الأفراد والظروف، وبالتالي فهي تابعة للأهواء والشهوات بعيدة عن كل الضوابط والمقومات التي حددها الأصوليون بناء على استقراء نصوص الشرع حتى تتكيف الوقائع وفق مقاصد الشارع، ولكن مراد الحداثيين هو إنزال قداسة النص والتقليل من شأنه في النفوس، وجعل الأهواء والوقائع هي الحاكمة على النصوص، يقول حسن حنفي: «المصلحة هي أمور إضافية تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف، وربما العصور والأزمان.»[1] كلامه هذا ليفسح المجال لنفسه، ويقتحم باب الاجتهاد فيفرع التفاريع بناء على هذه المصلحة الإضافية التي لا ضابط لها سوى أهواء النفوس، وهو دعوة صارخة إلى إلغاء المصلحة المنضبطة بضوابط الشرع.

ب- المصلحة عندهم هي المصلحة الدنيوية المادية فقط ولا اعتبار للمصالح الأخروية، وهنا يفتحون بابا للشهوانية والحيوانية ، يقول حسن حنفي: «والمصالح والمفاسد يتعلقان

---

(1) من النص إلى الواقع، حسن حنفي، ج2، ص 487.

بأمور الدنيا.»[1]

جـ – المصلحة هي المصدر الأول للتشريع فهم يجعلون مصادر التشريع المعروفة الكتاب والسنة والقياس والإجماع تحت سلطة المصلحة يقول: الجابري: « فإن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولية الأحكام الشرعية، وبالتالي فهو أصل الأصول كلها.»[2] فالمصلحة عندهم الأساس، والنص تابع لها لأنه ثابت والمصلحة متغيرة[3] كل هذا لعدم قدرتهم على الاستنباط من هذه المصادر، فالقوم لا علم لهم بأصول الشريعة ولا لغتها فاستنجدوا بمطلق المصلحة لتمرير مخططاتهم والحط من سلطة النصوص وإعلاء سلطة العقل تمهيدا لإلغاء النصوص وإعلان العلمانية السافرة.

3– التترس بالاجتهادات العمرية : أشاد الحداثيون بمطلق المصلحة إلى درجة الصياح بالاجتهادات العمرية، واعتبروها تخليا عن النص مقابل المصلحة، أو قل إلغاء للنص وتقديما للمصلحة، ووقعوا في وهم وخلط شديدين إزاء تفسيراتهم لهذه الوقائع، ونذكر من هذه الاجتهادات التي احْتَفَوا بها ما يلي:

أ– تعطيل عمر حد السرقة عام الرمادة، يقول الصادق بلعيد: «حكم عمر بما لا يطابق صريح النص القرآني.»[4] ويقول: أنور خلوف: «وعمر لم ينصع للآيات في سهم المؤلفة قلوبهم، وحد السرقة.» [5]

---

(1) المرجع نفسه، ج2، ص488.

(2) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996م، ص170.

(3) ينظر: حوار المشرق والمغرب، حسن حنفي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1990م، ص195.

(4) القرآن والتشريع، الصادق بلعيد، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2004م، ص 47.

(5) القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي، أنور خلوف، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1997م، ص 25، 26.

وما علموا أن عمر جاء بالنص ليطبقه عليهم فما وجد سراقا أمامه (تحقيق المناط مفقود)؛ إذ أنه وجد أناسا داهمهم الجوع فأخذوا ما يقتاتون به، وهنا مصلحة النفس مقدمة على مصلحة المال، وبحجة أخرى أن عمر لا تهمه مصلحة أي كان في مقابل حدود الله ولكنه نظر إلى قوله -: **«ادْرَءُوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ، مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِذَا وَجَدْتُمْ لِلْمُسْلِمِ مَخْرَجًا فَخَلُّوا سَبِيلَهُ، فَإِنَّ الْإِمَامَ إِذَا أَخْطَأَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ»**(1)

وهو هنا اعتبر المجاعة الشديدة شبهة يدرأ بها الحد، فهو بذلك في قمة العمل بالنص.

ب- إيقاف عمر سهم المؤلفة قلوبهم: يقول طيب تيزيني: «قام عمر بإيقاف مفعول آيتين قرآنيتين، تتصل الأولى منهما بقطع يد السارق، وتتعلق الأخرى بمنح المؤلفة قلوبهم أموالا.» (2) ويقول القمني، وهو يتحدث عن عمر الخليفة: «بل وصل به الأمر إلى إلغاء سهم المؤلفة قلوبهم رغم نص الآية.» (3)

كل ما في الأمر أن عمر – اعتبر هذه الفئة انقضت ولم يعد لها وجود، فقد رأى في زمنه أن الإسلام صار في منعة وقوة، فلم يعد هناك وجود لهذه الفئة، فالمسألة من باب تحقيق المناط أيضا، فالآية التي حددت الأصناف الثمانية أعطت بذلك مساحة واسعة لإعطاء الزكاة فلنفرض عدم وجود ابن السبيل أو عدم وجود الغارمين فلا ينقص ذلك من تطبيق النص شيئا فيكفي أن نعطي الزكاة لواحد من الثمانية، فمن شرط إمضاء الحكم تحقيق مناطه.

---

(1) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الحدود، باب: في درء الحدود بالشبهات، رقم 28502، ج5، ص512، حكم الألباني : ضعيف، في ضعيف الجامع الصغير وزيادته، ج38، ص259.
(2) النص القرآني أمام إشكالية البِنية والقراءة ، طيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، ط1، 1997م، ص 375.
(3) الفاشيون والوطن، سيد القمني،المركز المصري لبحوث الحضارة، ط1، 1999م، ص 89.

جـ- قتله الجماعة بالواحد: فإذا اشترك جماعةٌ من الناس في قتل معصومٍ عمدا، فإنهم يُقادون به جميعا، أي يقام حد القصاص عليهم جميعا، قال ابن رشد في بداية المجتهد:« وأما قتل الجماعة بالواحد، فإن جمهور فقهاء الأمصار قالوا تقتل الجماعة بالواحد، منهم مالك وأبو حنيفة، والشافعي، والثوري، وأحمد، وأبو ثور وغيرهم، سواء كثرت الجماعة أو قلت، وبه قال عمر، حتى روي أنه قال: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا. وقال داود وأهل الظاهر: لا تقتل الجماعة بالواحد، وهو قول ابن الزبير، وبه قال الزهري، وروي عن جابر.» (1)

احتفى الحداثيون في جميع المناسبات بموقف عمر هذا، واعتبروه قد آثر المصلحة على النص، يقول البوطي موضحا موقفهم: « قولهم إنه قضى بقتل الجماعة بالواحد معارضا بذلك قوله تعالى: ﴿ **ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ** ﴾[البقرة:178] أو قوله تعالى: ﴿**وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ ...**﴾[المائدة:45] ترجيحا للمصلحة الداعية لذلك. » (2) ويرد البوطي عليهم فيما ملخصه: أن آية البقرة إخبار عن شريعة قوم موسى، وآية المائدة تتحدث عن أنواع القصاص، وليس فيهما نفي قتل الجماعة بالواحد، ثم إن الله تعالى جعل القتل علة للقصاص، وعليته ثابتة بطريق النص، ومما لا ريب فيه أن كل فرد من الجماعة التي اشتركت في قتل الواحد يُعد قاتلا، كما لو حلف أن لا يقتل شخصا ثم اشترك مع آخرين في قتله حنث في يمينه، وهذا باتفاق عامة الفقهاء، يحنث لأنهم اعتبروه قاتلا باشتراكه في القتل. (3)

4- التأويلية الجديدة للتراث الإسلامي : حدد علماء الأصول معنى التأويل وتحدثوا

(1) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، دار الحديث، القاهرة، 2004م، ج4، ص 182.

(2) ينظر: ضوابط المصلحة، البوطي، ص147.

(3) ينظر: ضوابط المصلحة، البوطي، ص 147.

عنه بإسهاب وتعرضوا لشروطه وضوابطه، ولكن مع الحداثيين نحن أمام نوع آخر من التأويل، التأويل الذي يحرفون به الكلم عن مواضعه، التأويل الذي يريدون به نسف الشريعة كلها بمسميات خادعة كـ "إعادة قراءة التراث الإسلامي" و " تجديد الفكر الإسلامي"كل هذا في عباءة التاريخية التي يسقطون بها النص ويحبسونه في إطاره الزماني والمكاني حسب دعواهم، فلا غرابة أن يتقول حداثيو الاستشراق على الإسلام؛ لأن دافع الحقد يوغر صدورهم ويهيج عقولهم، ولكن الأغرب أن يتقمص هذا الدور الحداثيون العرب! إن الإستراتيجية التي اتبعها المستشرقون في تقولهم وتحريفهم للإسلام أطلق عليها الفيلولوجيا الاستشراقية، والتي سطع نجمها في القرن التاسع عشر في الفكر الغربي، ومن أهم تقنياتها[1]:

أ- التوفيد: أي إرجاع كل شيء في الإسلام إلى ثقافات سابقة بمعنى اعتبارها وافدة، والغريب أنهم لم يقدموا برهانا واحدا على صدق دعواهم، والأغرب أن حداثيي العرب اجتروها بكل هذيان وشرود، والأمثلة كثيرة، نذكر منها قول المستشرق سانتلانا: «العلوم الإسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان، وأفكار اليونان، بل وعلى أوهام اليونان.» [2]، ويقول المستشرق أوليري: «أثّر الفكر اليوناني في الفقه، فجاءت نظريات فقهاء المسلمين مصطبغة بالآراء المستقاة من القانون الروماني.»[3] ، ويعاد تصنيع وتكرير النفايات الاستشراقية في بلادنا من قبل هؤلاء الحداثيين، وعلى رأسهم الجابري ، إذ يقول: «ورثت الثقافة العربية الإسلامية كل علوم المعقول واللامعقول في الثقافات القديمة.»[4]

كما سار هشام جعيط الحداثي التونسي على نفس الخطى قائلا: « فإن التأثيرات المسيحية

---

(1) ينظر: التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، إبراهيم بن عمر السكران، دار الحضارة للنشر والتوزيع، ط1، 2014م، ص133 – 198.

(2) المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، دافيد سانتلانا، ت: محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، ط1981،1م، ص27.

(3) علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، أوليري، ترجمة: وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، ص193.

(4) نحن والتراث،الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993م، ص304.

على الخطاب القرآني أهم بكثير من التأثيرات اليهودية ، ..إن أهم المؤرخين من مثل فلهاوزن وتورأندري يقررون قوة التأثير المسيحي، وهم محقون في ذلك.» [1] والحقيقة أن تقنية التوفيد ليست جديدة، بل هي عين ما مارسه المشركون زمن النبي -: قال تعالى: **﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا قَالُواْ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾**[الأنفال:31].

ب- التسييس: وهو اعتبار علوم التراث الإسلامي حصيلة صراع سياسي، أي أنهم أولوا كل الأفكار الإسلامية بدوافع سياسية مصلحية دون أي دليل، بل لتحقيق أغراضهم افتراء وتخرصا، يقول جولد زيهر: « أخبار الروايات التي تبدو في قالب أبعد ما يكون عن الريبة، حتى في سيرة الرسول ومغازيه، وفي تاريخ الإسلام القديم، تواري في طياتها ميول الأحزاب والاتجاهات المختلفة.»[2]، ويضرب الحداثيون العرب على هذه الأوتار فهاهو الجابري يعيد تصنيع هذه التقنية الاستشراقية فيقول: «فاللحظات الحاسمة في تطور الفكر العربي الإسلامي لم يكن يحددها العلم، وإنما كانت تحددها السياسة.»[3]، يتهمون غيرهم بالتخاذل السياسي، وينسون أنهم غارقون حتى النخاع في التملق السياسي[4] .

5- إيهام ربط التقدم التكنولوجي بالحداثة: يوهم الحداثيون الغربيون في كتاباتهم أن الحداثة والتخلص من قيود المسيحية هي التي أدت إلى التقدم والاكتشافات التي صارت

---

(1) تاريخ الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007م، ص162- 163.

(2) مذاهب التفسير الإسلامي، جولدزيهر،مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط 1955م، ص81.

(3) تكوين العقل العربي، الجابري، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1984م، ص346.

(4) الجابري كنموذج للتملق السياسي، ينظر: التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، إبراهيم بن عمر السكران، ص 206-210.

عنوان الرفاهية والغلبة في حياتنا المعاصرة [1] ، محاولة تضليلية لفرض الحداثة طالما أنها تقود إلى التقدم، وينخدع الحداثيون العرب بمثل هذه الأوهام ويعملون بكل ما في وسعهم على إبعاد النص الديني والدعوة إلى التقليد الغربي بكل حماقة.

إن التقدم التكنولوجي كان نتيجة طبيعية لحركة علمية واسعة في عصر النهضة ولا علاقة له بالدين ولا بغيره، والدليل أن شعوبا كثيرة تعيش في ذيل التخلف وهي كافرة وملحدة فلماذا لم تتقدم إذن، إن التقدم العلمي له علاقة بالإمكانيات المتاحة لدى الشعوب وقدرتها على العمل والتفكير.

6- اعتمادهم على العقل والأوهام في معرفة واستنباط المقاصد

من المعلوم أن من طرق الكشف عن المقاصد استقراء النصوص وتتبع العلل، ثم يأتي بعد ذلك الاستنباط بالعقل حتى لا نبطل مفعول النصوص، ولكن عند الحداثيين تعرف المقاصد بالعقل دون الالتفات إلى النصوص، فهم يمجدون العقل ولو على حساب الإطاحة بالنصوص، والعقول كما نعلم تختلف في تقدير المصلحة، ومنه تتعدد المقاصد وتضيع النصوص وتكثر الأوهام وتتفشى العبثية.

فالنص لا يتعارض البتة مع المقاصد الشرعية لأنه يتضمنها، أما مع المقاصد الوهمية فالنص مقدم عليها في حالة التعارض. يقول الشاطبي: «فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكما شرعيا ليس بحق في نفسه، بل هو إما خيال أو وهم، وإما من إلقاء الشيطان.» [2] ، ويقول أيضا: «فإن كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع.» [3]

---

(1) ينظر: نقد آلان تورين للفكرة في كتابه نقد الحداثة، ص20.

(2) الموافقات، الشاطبي، ج2، ص 457.

(3) المرجع نفسه، ج1، ص93.

إن الشاطبي الذي أشادوا به وبإبداعه في علم المقاصد، يسحق دعواهم المقاصدية، حيث أنه يصف أي فكر ينطلق من العقل ليلغي النص أنه فساد كبير وخروج عن مقاصد الشارع، وهو ما ينطبق تماما على الفكر الحداثي فهلا اتبعوه ومجدوه في هذا الموضع؟!

المبحث الثالث: نماذج لاستعمال المقاصد والمصالح عند الحداثيين والرد عليها

في هذا المبحث سأتناول نموذجين من التيار الحداثي، الأول: عبد المجيد الشرفي وتأويلاته المقاصدية التي يقوض بها أركان الإسلام مع الرد عليها، وكذلك نموذج شحرور وتلاعبه الرياضي بالمواريث مع الرد عليه.

المطلب الأول: تأويلات الشرفي المقاصدية والرد عليها

سعى الشرفي جاهدا لتقويض أركان الإسلام واحدا واحدا بالاتكاء على مقاصد وهمية حددها من تلقاء نفسه وأسقطها على نصوص ثابتة قطعية الدلالة، فأبطل الحدود بمبررات لا معنى لها إلا مرض الرجل مرضا عضالا، وفيما يلي نتعرض لرؤيته لأركان الإسلام وحدوده:

1- إقام الصلاة: رفض الشرفي الانضباط في الصلاة بالعدد والكيفية المحددتين في السنة، فللمسلم أن يصلي العدد الذي يريد وبالكيفية التي تعجبه، فهو لا يعترف بالأوامر الإلهية، فيتصرف في كيفية وعدد الصلوات حسب ظروف الأشخاص وإمكانياتهم ، خمس صلوات للقادرين وأقل لمن دونهم، بل هو يدعو حتى إلى الإعراض عن الصلاة، يقول الشرفي: « والمهم أن النبي كان يؤدي صلاته على نحو معين، فكان المسلمون يقتدون به، إلا أن ذلك لا يعني أن المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة للالتزام بذلك النحو...» (1) ويؤكد أن هذه الصيغة التي كان عليها النبي وأصحابه ليست لكل المسلمين فيقول:« فهي تبقى الصيغة المثلى لصنفين من المسلمين: من يعتقد بوجوبها على

(1)الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001م ، ص62.

نحو ما رسخته السنة الثقافية[1] ، ومن تسمح له ظروفه بأدائها بالطريقة المعهودة إلا أن أصنافا أخرى من الناس، ممن أعرضوا عن الصلاة أو يعيشون تمزقا بين الواقع والمنشود، ألا يحق لها أن تكون وفية لما يأمرها به دينها من دون الالتزام بما قرره السلف في هذا الشأن بكل تفاصيله؟!» [2]

فما المقصد الذي بنى عليه الشرفي حكمه هذا أهو التيسير على الناس ؟ أم هو رفض للتشريع الرباني؟! وكان الأولى أن يقترح الشرفي مقاصده الخيالية لأجل سد القوانين الوضعية، وقوانين هيئة الأمم المتحدة، وما تحمله من جور؟

إن تحديد عدد وكيفية الصلوات أمر تعبدي لا دخل للمكلف فيه، وإلا فلنتصور أنهما غير محددين سيتفاوت الناس في الأداء وربما يتخاصمون، ويحاول كل طرف أن يقنع الآخر بطريقته وكيفيته، وعندئذ يضيع مقصد الراحة والطمأنينة في الصلاة، ولنقارن بين قول الشرفي هذا وبين قول الشاطبي : «وأما العاديات وكثير من العبادات أيضا، فلها معنى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح؛ **إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر ولم ينضبط**، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل، فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة، وأسباب معلومة لا تتعدي، ...، فهذا مما قد يظن التفات الشارع إلى القصد إليه.» [3]، ويقول الغزالي:« وأي مصلحة في تقدير المغرب ثلاث ركعات، والصبح بركعتين، وفي تقدير الحدود، والكفارات، ونصب الزكوات بمقادير مختلفة؟ لكن علم الله تعالى في التعبد لطفا استأثر بعلمه، يقرب العباد بسببه من الطاعة، ويبعدون به عن المعصية، وأسباب الشقاوة.» [4] ولا أدري لم طرح الشرفي علامة الاستفهام والتعجب بعد مقولته

---

(1) يكرر الشرفي كثيرا كلمة السنة الثقافية، وكان الأولى أن يقول السنة الصحيحة وهو يستعمل هذه اللفظة لأنه يعتبر السنة ثقافة عامة وليست تشريعا.

(2) المرجع نفسه، ص63.

(3) الموافقات، الشاطبي، ج2، ص526.

(4) المستصفى، الغزالي، ص284.

تلك، أهو يتعجب من المسلمين الملتزمين بالعدد والكيفية حسب ما ورد عن النبي – حيث قال: «..**وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي**..» [1] ، أم هو يتعجب من جهالاته وأضاليله التي ما سبقه بالقول بها أحد من العالمين.

إن تحديد العدد والكيفية ثابت في السنة الصحيحة، ونحن نتبعها لأن الله أمرنا بذلك قال الله تعالى: ﴿ **وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ** ﴾[الحشر:7]، ولا نتعجب لأن الشرفي لا يؤمن بالسنة فهاهو يقول مغاضبا: « إن نصوص السنة عوملت نفس معاملة النص القرآني واعتبرت ملزمة للمسلم.» [2] ، ويقول: « إن شأن هذا الحديث لعجيب حقا! فلقد احتفظ هو ذاته بما يفيد نهي الرسول عن تدوينه، وأمره بألا يكتب عنه سوى القرآن، أي بما ينسف مشروعيته من الأساس. أراد النبي أن يكون القرآن وحده النبراس الذي يهدي المسلمين في حياته وبعد مماته.»[3]، إن الشرفي بهذا التصريح قد خرج في ثوب القرآنيين؛ لأنه يرى أن القرآن وحده هو النبراس الذي يهدي المسلمين، ولما يتفرد بالقرآن يزج به في غياهب التاريخانية، وما علم أن النهي كان في بداية الدعوة حين خيف اختلاط الحديث بالقرآن فلما أمن ذلك أذن في الكتابة، وقيل إنما نهى عن كتابة الحديث مع القرآن في صحيفة واحدة لئلا يختلط فيشتبه على القارئ، ومن ناحية أخرى ما انتبه هذا المسكين أنه يرفض الاعتماد على الأحاديث وحجته في هذا الرفض الاعتماد على حديث، لقد أوقع نفسه في تناقض منطقي دون أن يدري .

2- **إيتاء الزكاة:** رَدَّ أنصبة الزكاة التي جاء بها الوحي فيقول: « والأمر نفسه ينطبق

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: أخبار الآحاد، باب: ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان و.. ، رقم7246 ، ج9، ص86.

(2) تحديث الفكر الإسلامي، الشرفي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 2009م، ص21.

(3) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الشرفي، ص 176.

على الزكاة، إذ لم يحدد القرآن مقاديرها ولا قصد تعيين كل ما ينبغي أن تؤدى عنه، بينما يبقى المبدأ صالحا على الإطلاق ويدل على وجوب التضامن بين الأغنياء والفقراء، أما الوقوف بالزكاة عند أصناف المال الموجودة في عهد النبي وعند وجوه إنفاقها فلا يدل على أقل من ضيق الأفق ومن تجاهل المقصد منها.»(1)

إن إعطاء الزكاة ليس تفضلا ومنة من الأغنياء على الفقراء، إنما هو أمر تعبدي بأمر إلهي، يقول تعالى:﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ..﴾[التوبة:103] ، ولم يقل الفقهاء أبدا أن أصناف المال التي تعطى فيها الزكاة هي المحددة في عهد النبي – فقط، بل توسعوا في الأمر وناقشوا مستجدات كثيرة وأفتوا فيها فتاوى شرعية، أما وجوه إنفاقها فطالما تم التحديد من الشارع فلم يعد للشرفي ولا لغيره أن يزيد أو ينقص، وحتى وإن لم توجد الأصناف الثمانية في بلد ما يبحث عنها في بلد آخر.

3- صوم رمضان: على حد زعم الشرفي، للمسلم أن لا يصوم شهر رمضان فهو مخير بين الصوم وعدمه، يقول الشرفي: « إن صوم رمضان مما حث عليه القرآن بصيغ مختلفة...إلا أنه ترك الباب مفتوحا لعدم صومه والتعويض عن هذا الصوم بإطعام مسكين أو مساكين.» (2) ، ولو أنه عاد إلى كلام الفقهاء لفهم المسألة وتعلم درسا يعرفه الصغار قبل الكبار ولكن تغطرسه ورفضه التام لأقوال الفقهاء جعله يقول كلاما تافها كهذا، فالآية التي أخذ منها هذا الفهم : ﴿.. **وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ** ﴾[البقرة:184] **منسوخة بالآية:** ﴿**شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ** ﴾[البقرة:185] ، ثم إن الفقهاء قالوا في قوله تعالى " يطيقونه" أي لا يطيقونه فواضح أن الشرفي تُعْوِزِه اللغة العربية كشرط للاجتهاد.

(1) المرجع نفسه، ص63.

(2) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الشرفي، ص64.

4- الحج: يستهتر بمناسك الحج، وبخاصة تحلل الحاج من رمي الجمرات، يقول الشرفي: « إن الحج هو من الطقوس التي كانت تمارسها العرب قبل الإسلام، فتبناها الإسلام وأضفى عليها معنى جديدا منسجما مع التوحيد، ومع ذلك لا يمكن إنكار ما بقيت تحتوي عليه مناسك الحج من رواسب الذهنية الميثية الضاربة جذورها في القدم، ونقصد بالخصوص ما فيها من رجم للشياطين ومن هدي.» (1) إن الذي لم يذق حلاوة الإيمان سيجد في نفسه غلظة وجفاء فيهذي بمثل هذا الهراء، ألم يعلم أن رمي الجمرات مقصده الشرعي: ذكر الله

5- الحدود: يدعي الشرفي أن الحدود في الإسلام صالحة فقط في ذلك الزمان، أما في عصرنا فلنا أن نبدلها بالسجن تماشيا مع الدولة العصرية، ومن أقواله:

أولا: في القصاص: « وإن تعويض عقوبة الإعدام في هذه الحالة بالسجن أو غيره لا يتنافى والمبدأ القرآني العام.» (2) **ثانيا:** في حد السرقة: « إن قطع يد السارق، مثله مثل أية عقوبة أخرى، ليس مقصودا لذاته، ولا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة.» (3)

ثالثا: في حد الزنا: «وقد قصد بهذا العقاب منع شيوع الفاحشة واختلاط الأنساب في مجتمع كان يعير نقاوة النسب أهمية بالغة ، على غرار كل المجتمعات البدوية ، ولم يكن الرجال في حاجة فيه إلى العلاقات الجنسية غير المشروعة.» (4)

إن الشرفي غيّر أحكام الشريعة قطعية الثبوت قطعية الدلالة، مع أن هذه الآفات التي تنخر في كيان الأمة وفي نظام المجتمع ليس لها من علاج على الإطلاق إلا الذي

---

(1) المرجع نفسه، ص 65.

(2) المرجع نفسه، ص68.

(3) المرجع نفسه، ص70.

(4) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الشرفي ، ص84.

حدده القرآن، فالقصاص لحفظ النفوس وإلا لغاصت الدماء حتى الركب في المجتمع بدافع الثأر أو النعرات الجاهلية، وحد السرقة لحفظ المال؛ إذ تدل الوقائع المعاصرة أن السجون ليست هي الحل على الإطلاق، بل هي مدارس لتطوير وتعلم مهارات السرقة في حين أن عقوبة قطع اليد هي وحدها الكفيلة بحفظ أموال الناس، ولو خيّرنا كل من سُرق وعلى رأسهم الشرفي لاختار قطع اليد على السجن، أمّا حديثه حول عقوبة الزنا فهو كلام مبتذل لا قيمة له إِذ هو دعوة إلى الإباحية والسفور واختلاط الأنساب، وهذا بعيد كل البعد عن مقصد الشريعة من عقوبة الزنا، وهو حفظ الأنساب التي تَبْقى لها مكانتها في المجتمعات البدوية كما يدعي، وفي غيرها من المجتمعات على مر العصور والأزمان.

فالشرفي بنظرته المقاصدية المزعومة قد دك كليات الشريعة واحدة واحدة بدءا بمقصد حفظ الدين إلى حفظ النسل والعِرض وغيرها، وهو بهذا قد أعمل معول الهدم لنظرية المقاصد عند الشاطبي التي مجدها أسلافه وأضرابه.

المطلب الثاني: تحريف محمد شحرور نصوص المواريث بدوال رياضية والرد عليه رياضيا

هَدَم شحرور نظرية الإرث في الشريعة الإسلامية، وقلبها رأسا على عقب، وهذا ما سأحاول عرضه في هذه العجالة، كما سأتعرض للرد عليه رياضيا.

الفرع الأول: تحريف شحرور نصوص المواريث

1- تفسيره لقوله تعالى : ﴿**يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءٗ فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ**﴾[النساء:11] على عكس ما قرره كل الفقهاء، وذلك بإيراده دالة رياضية مزعومة فيقول: «ولا بد لفهم أحكام الإرث وقوانينه، من فهم الهندسة التحليلية والتحليل

الرياضي والمجموعات، ولا بد من فهم التابع والمتحول في علم الرياضيات، الذي تمثله المعادلة التالية: ع = تا(س) التي تعني أن (س) تأخذ قيمة متحولة، وأن (ع) تابعة لـ(س)، وأن قيمة (ع) تتغير وتتحول تبعا لتغير وتحول قيمة(س).» [1]

وبناء على هذه المقدمة الرياضية عاث في تفسير هذه الآية فسادا فقال: (حصة الذكر تكون ضعف حصة الأنثى في حالة واحدة فقط ..وذلك كلّما كان عدد الإناث ضعف عدد الذكور) [2] وعبر عنها رياضيا: ن/م = 2 .

2- وفسر قوله تعالى : ﴿**فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ**﴾ بأنه إذا كان عدد الإناث أكبر من ضعف عدد الذكور هنا فقط تأخذ البنات ثلثي التركة [3] وعبر عنه رياضيا : ن/م > 2 .

3- وفسر قوله تعالى: ﴿ **وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ** ﴾ بأنه إذا ترك المتوفي أنثى واحدة، فالحكم الإلهي في هذا الاحتمال أن تأخذ النصف، وأن يأخذ الذكر النصف الآخر من التركة، وعبر عنه رياضيا: ن/م =1 [4]

الفرع الثاني: الرد الرياضي على شحرور نرد عليه في النقاط التالية :

1- إن تفسيره للآية 11 من سورة النساء يعتبر قلبا وتحريفا للمقاصد الشرعية في توزيع التركات، وتقديما للمقاصد والمصالح الوهمية المبنية على خيالات ممثلة في المغالطات الرياضية التي انطلق منها، تكريسا للمفاهيم الحداثية المناقضة للشرع، والتي تدعو إلى المساواة بين الذكر والأنثى في تقسيم التركة.

---

[1] نحو أصول جديدة للفقه الاسلامي، محمد شحرور، دار الأهالي للطباعة، ط1، 2000م، ص235.

[2] المرجع نفسه، ص 236.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 239.

[4] ن: رمز بها إلى عدد الإناث، ع: رمز بها إلى عدد الذكور، س: ترمز للمتغير، ع: ترمز للتابع الذي يتعلق بالمتغير.

2- أَحْضر كل هذه الترسانة الرياضية: الهندسة التحليلية والتحليل الرياضي والمجموعات والدوال من أجل تقسيم تركة أولاد الميت، مع أن عبارته ع = تا(س) والتي سماها دالة مجرد استعراض عضلات لأن الدالة في الرياضيات لا بد أن تعطى عبارتها أي ع = تا(س) = ... مكان النقط يكتبون عبارة الدالة وإلا فما عرّفنا شيئا، وهو لم يكتب عبارة الدالة فهو استهلاك كلامي فقط، ويصر على حكاية الدوال فيقحم بعد صفحات من هذا الموضع دالة أخرى هي ع= 1/س ويرسم بيانها مع أنه اشتقها خطأ فقد قال: ع' = 1/س^2 ، وهي في الحقيقة ع' = -1/س^2 ، وأقحم دالة أخرى ع= 2/س وراح يوظفها بكل سفسطة في تقسيم التركات.

3- من أين جاء بهذه النسبة ن/م ؟ من أيّ شرْعٍ اكتتبها ؟ هي لا محالة من محض خيالاته و سفسطته الرياضية، الله يقول : ﴿**فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ**﴾، وكل المفسرين يفسرونها على أن المتوفي إذا ترك بنات فقط حيث عدد هن أكبر من 2، فإنهن يرثن الثلثين، وهو يفسرها: إن كانت نسبة عدد الإناث إلى عدد الذكور أكبر من 2، هذه طلاسم شحرورية تخالف تماما معنى الآية .

4- هو يدعي أن هذا التقسيم الثلاثي لهذه النسبة قد غطى جميع الحالات فيقول: (إلى هنا يكون سبحانه قد غطى في وصيته جميع الحالات الثلاث الممكنة للأنثى) [1]

نقول له هناك حالتان ناقصتان لم تناقشهما ولم تلتفت إليهما لأنهما يبينان خطأك الفادح: الأولى: 0 < ن/م < 1 ، والثانية: 1< ن/م < 2، ويضرب مثالا فإذا به يسقط في احدى هاتين الحالتين، ومثاله هو: توفي رجل عن زوجة وثلاث بنات و ابنين ، فبما أن عدد البنات ثلاث فوق اثنتين كان من المفروض أن يعطيهن الثلثين . لكنه تهرب باعترافه قائلا: « كما نلاحظ أننا لم نستطع تطبيق قانون ﴿ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ

(1) نحوأصول جديدة للفقه الاسلامي، محمد شحرور ، ص 237.

فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ﴾، رغم أن عدد الإناث البالغات [1] في هذه الحالة أكثر من اثنتين.» [2] فماذا فعل لتقسيم التركة التي أمامه أعطى الزوجة الثمن، والثلاث بنات النصف والابنين النصف (بالتساوي)، فمن أين جاء بهذا التساوي؟ يكون عندئذ قد ناقض نفسه؛ لأنه قرر سابقا في تفسير الآية أن البنات يأخذن النصف إذا كانت النسبة ن/م = 1 وهي هنا تساوي 1,5 فهي تختلف عن 1 ومع هذا أعطى البنات النصف.

هذا مثاله أما مثالي الذي أبين به خطأه الفادح فهو: توفي رجل عن زوجة وبنت و عشرة أبناء ، فحسب تفسيره النسبة ن/م = 0,1 وهي في المجال الذي لم يغطه، فهذه الحالة كمثاله السابق، فماذا فعل قسم بينهم بالتساوي عندئذ ستأخذ البنت النصف 2/1، والعشرة أبناء يأخذون النصف أي أن البنت أخذت 10 أضعاف ما أخذ كل ابن .أيّ عدالة هذه ؟ أقاموا الدنيا وأقعدوها عندما أخذ الابن ضعف ما أخذت البنت فكيف والحال في هذا المثال أن البنت بتقسيمهم المزعوم تأخذ 10 أضعاف الابن، ويقرر أن فائدة طريقته هي: « ولن نضطر إلى الوقوع في مهزلة الرد والعول.»[3]

5- يورد على صحة أقواله اثنى عشر مثالا، يفتخر في كل مرة أنه تخلص فيها من العول والرد [4] ، وعندما أعدت حلها بالطريقة الصحيحة التي حددها الفقهاء وجدته قد أخطأ فيها جميعا، وقد وقع في الرد في الأمثلة : 6، 7 و8، ومع هذا يقول مهزلة الرد !! وثالثة الأثافي أنه يقسم التركة بطريقة تلميذ لم يدرس الرياضيات أبدا مع

(1) البالغات، هذه طامة أخرى عنده حيث يقول : المقصود بالنساء في الآية البالغات فقط ، وأما الصغار فيخضعن للوصية إن شاء صاحبها.

(2) المرجع نفسه، ص 289.

(3) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور، ص 262.

(4) المرجع نفسه، ص 288- 293.

أنه يدعي معرفة الرياضيات، وللاختصار نناقشه فيما يأتي في مثاله الأول، وباقي الأمثلة سار فيها على نفس المنوال.

في المثال الأول الذي هو: توفي رجل عن زوجة وأم وابنين و بنت، وترك 100 ليرة، يقسم التركة كما يلي: « نعطي الزوجة الثمن، أي 100 : 8 = 12,5 فيبقى 87,5 ، نعطي الأم السدس، أي 87,5 : 6 = 14,58 فيبقى 72,92 نصفها للذكور 36,46 ونصفها للإناث 36,46 وبما أن عدد الإناث في هذه الحالة التي أمامنا يساوي واحدا، فهذا يعني أن حصة الأنثى تساوي 36,46 ، وبما أن عدد الذكور يساوي اثنين، فهذا يعني أن حصة الذكر الواحد تساوي 18,23 . ونلاحظ في هذه الحالة أن للأنثى مثل حظ الذكرين كما نلاحظ عدم وجود رد ولا عول في هذا التقسيم.» (1)

أول خطأ ارتكبه أنه لا يعرف الكسور اطلاقا فعندما يحدد الشارع أن الأم ترث السدس فمن التركة، وهو يعطيها السدس من الباقي، وهذه مسألة لا تخفى على تلميذ المرحلة الابتدائية، فالأم وقد أعطاها مبلغ 14,58 هي في الحقيقة تأخذ 100: 6 = 16,66 بَخَسَها حقها أَلَمْ يقل الله تعالى:﴿ **وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ** ﴾[النساء:11] وقال أيضا: ﴿**وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم ۚ**﴾[النساء:12]

والعجيب أنه في جميع الأمثلة يقسم بالطريقة نفسها ، إذ يأتي لكل وارث جديد

---

(1) المرجع نفسه، ص 288.

فيعطيه من الباقي مع أن الشارع يقرر إعطاءه من التركة، ثم ما يلاحظ عليه أنه لا يستعمل الكسور في تحديد الأنصبة، بل يستعمل قيمة التركة، وهذا يدل على أنه لا يعرف الرياضيات البتة، وقد استعمل الفقهاء الكسور لكي لا تغمرهم الفواصل والقيم التقريبية التي تضيع معها الأنصبة بالدقة التي حددها الشرع، إلى درجة أن إهمال الفواصل قد تضيع معه المبالغ الطائلة، فلمن سيعطيها شحرور؟! ولنقارن بين هذه القسمة الشحرورية وقسمة الفقهاء في الجدول التالي، وذلك بالنسبة للمثال الأول المذكور:

الورثة	نصيب كل وارث حسب القسمة الشحرورية	نصيب كل وارث حسب تقسيم الفقهاء
الزوجة	12,5	12,5
الأم	14,58	16,66
البنت	36,46	14,16
الإبن	18,23	28,33
الإبن	18,23	28,33

نلاحظ أن الأنصبة الشحرورية خاطئة، ومعنى ذلك أنه لم يعط الورثة حقهم، ثم نلاحظ أنه عكس الآية فأصبحت للأنثى مثل حظ الذكرين وهو يعترف بذلك في مقولته، ولو كان عدد الأبناء أكثر فإن نصيب الأنثى حسب تقسيمه يصل حتى إلى 20 ضعفا من نصيب الذكر ويفوق، لقد أماط شحرور اللثام عن فكره وكَشف عن أميته الرياضية .

الخاتمة

نخلص في خاتمة هذا البحث إلى النتائج التالية:

- المقاصد والمصالح هي امتداد في جذورها إلى الكتاب والسنة والصحابة والتابعين وحتى الشاطبي نفسه يقر بجهود سابقيه كالغزالي والجويني في تأصيل نظرية المقاصد.

- المصالح الحداثية مصالح وهمية مزعومة وخيالات غير منضبطة يراد منها استبعاد حاكمية النص ومقاصده الشرعية المنضبطة ، ومن ثم فسح مجال الهوى، وتوسيع دائرة العقل على حساب النصوص ، واعطاء الشرعية للاجتهادات الفوضوية من غير شرط علمي، بل هي دعوى إلى قبول آراء السفهاء القصر عقليا وخلقيا.

- جهود الحداثيين في نقد التراث الأصولي مناورة علمانية لإقصاء الخطاب الديني وإحلال الخطاب الحداثي العلماني.

- الزحام المحموم لنقد التراث دليل واضح أن الثقل العلمي والأخلاقي والحضاري لهذا التراث الإسلامي قد بات مهددا الحضارة الغربية مُقِضًّا مضاجع الغرب الحاقد وعملائه، وإلا ما أهدروا جهودهم وأوقاتهم في الوقوف ضده.

- دعوى الحداثة في تحريك الاجتهاد نحو مساحة القطعيات والمحكمات خطوة جريئة تمهد وتؤسس لاستبعاد سلطان النص والدين وتفتح الباب على مصراعيه لحاكمية العقل والأهواء.

- شعار الحداثة من الواقع إلى النص قلب موازين الثوابت والمتغيرات، حيث يصبح النص – بموجب هذا الشعار– متغيرا، والواقع هو محور الثبات، فيقاس النص على الواقع ويحتكم إليه.

– تترس الحداثيين بالاجتهادات العمرية، والإشادة بجهود الشاطبي في المقاصد يعد استغفالا لعقول المسلمين لتمرير مخططاتهم التي ترمي إلى تقويض أركان الإسلام.

– تقنيات التوفيد والتسييس الحداثية تكشف عن الحقد الدفين الصليبي الذي يهدف إلى القضاء على المرجعية الإلهية في الدين.

– جهود الحداثيين في نقض عرى الإسلام استمرار لجهود أسيادهم المستشرقين، وهذا واقع لا تقول فيه.

– دعوة الشرفي لهدم أركان الإسلام بمبررات واهية ، يعتبر رفضا صارخا لأحكام الشريعة، واجتهادا في محل النص، ونقضا لما أجمع عليه العلماء، وكل هذا يؤكد رفضه لتعاليم الإسلام ودعوى صريحة للخروج والتمرد على أحكامه.

– العلاقات الرياضية في مجال المواريث كما حددها الشارح الحكيم وشرحها وبينها الفقهاء ، تخضع لميزان الشرع ومقاصده، وليس للمصالح الوهمية.

توصيات البحث

– التصدي لكل أفكار وآراء الحداثيين، والتي تهدف إلى محاربة الأمة في دينها، والرد عليهم بكتب موازية تفضح توجهاتهم الدخيلة على الأمة، خاصة من قبل العلماء؛ من أجل فضح مناوراتهم خشية أن يأتي زمان على الأمة تُقرأ فيه كتب هؤلاء على أنها من الإسلام.

– إعداد ورشات لطلبة الليسانس والماستر تتناول موضوعات الحداثة، وتناقشها وإفرادها بمؤلف خاص تحت إشراف أساتذة الجامعة في مختلف التخصصات.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم .

- **الإحكام في أصول الأحكام**، الآمدي أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي ، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1402ه/1982م.
- **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.
- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ابن رشد الحفيد محمد بن أحمد، دار الحديث، القاهرة، تاريخ النشر 2004م.
- **البرهان في أصول الفقه**، الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، ت: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418 ه/ 1997م.
- **بنية العقل العربي**، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1986م.
- **تاريخ الدعوة المحمدية في مكة**، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007م.
- **التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات**، إبراهيم بن عمر السكران، دار الحضارة للنشر والتوزيع، ط1، 1435ه/2014م.
- **تحديث الفكر الإسلامي**، عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 2009م.
- **تعليل الأحكام**، مصطفى شلبي، مطبعة الأزهر، د ط، د ت
- **تكوين العقل العربي**، محمد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1984م.
- **حوار المشرق والمغرب**، حسن حنفي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1990م.
- **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996م.
- **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ت: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد بغداد، ط1، 1390ه/1971م.
- **صحيح البخاري**، البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي ، تحقيق: محمد زهير بن

ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422ه/ 2001م.

- **صحيح مسلم،** مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيريالنيسابوري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت.

- **ضوابط المصلحة**، البوطي، مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت.

- **علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب**، أوليري، ترجمة: وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، د ط، د ت.

- **العلمانيون والقرآن الكريم" تاريخية النص"**، أحمد إدريس الطعان، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، ط1، 2007م.

- **الفكر الاسلامي قراءة علمية**، أركون، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996م.

- **الفاشيون والوطن،** سيد القمني، المركز المصري لبحوث الحضارة، ط1، 1999م.

- **القرآن والتشريع**، الصادق بلعيد، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2004م.

- **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، العز بن عبد السلام أبو محمد عز الدين عبد العزيز، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ، د.ط ، 1414 هـ / 1991م .

- **القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي،** أنور خلوف، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1997م.

- **لسان العرب**، محمد بن مكرم بن علي بن منظور الإفريقي، دار صادر، ط3، 1414ه/ 1993م، ج2، ص 131.

- **ليطمئن قلبي**، محمد الطالبي، دار سيراس للنشر، تونس، 2007م.

- **لبنات،** عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، د ت.

- **مذاهب التفسير الإسلامي، جولدزيهر**، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط1، 1955م.

- **المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي**، دافيد سانتلانا، ت: محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، ط1، 1981م.



- **المستصفى**، الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ / 1993م.
- **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، الفيومي أحمد بن محمد بن علي، المكتبة العلمية، بيروت، د ط، د ت.
- **مصنف ابن أبي شيبة**، أبو بكر بن أبي شيبة، ت: كمال يوسف الحوت، ط1، 1409ه.
- **مفتاح دار السعادة**، ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكربن أيوب، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د ت.
- **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، محمد سعيد اليوبي، دار الهجرة، ط1، 1998م.
- **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ابن عاشور محمد الطاهر، ت: محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1425 هـ / 2004 م.
- **مقاصد الشريعة ومكارمها**، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط5 ، 1993م، د ط، د ت.
- **معجم مقاييس اللغة**، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط1، 1979م.
- **من النص إلى الواقع**، حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2004م.
- **الموافقات**، الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/ 1997م.
- **نحن والتراث**، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993م.
- **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع،دمشق، سوريا، ط1، 2000م.
- **نقد الحداثة**، آلان تورين، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة،د.ط، 1997م.
- **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، طيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، ط1، 1997م.